

审美特性

〔匈〕乔治·卢卡契 著

美学译文丛书

李泽厚主编
美学译文丛书

审美特性

第二卷

[匈] 乔治·卢卡契 著

徐恒醇 译

中国社会科学出版社

责任编辑：计景龙
责任校对：林 琳
封面设计：毛国宣
版式设计：王丹丹

审 美 特 性

Shenmei Texing

第 二 卷

•

出版
中国社会科学出版社 发行

总 经 销 处

河北省遵化印刷厂印刷

850×1168毫米 32开本 15.875印张 2插页 381千字

1991年3月第1版 1991年3月第1次印刷

印数1—3 000册

ISBN 7-5004-0748-3/B·146 定价：7.90元

内 容 提 要

本书是匈牙利著名哲学家、美学家卢卡契的重要著作。作者用马克思主义反映论的观点，对人类审美的基本特性作了哲学和社会学的系统分析，详细论证了审美和艺术的历史形成以及巫术在审美形成中的作用、艺术作品的结构本质的特殊性、自然美的本质和各类艺术模仿特性等。在占有大量资料的基础上，提出了自己独到的见解，对马克思主义美学作了有益的贡献。全书共分三卷，本书为第二卷，着重对审美主观性和审美心理学的分析。

目 录

第 二 卷

- 第七章 模仿问题之三：主观达到审美反映的道路.....(1)
- 一 审美主观性的预备性问题.....(2)
 - 二 外化及其向主观的回复.....(20)
 - 三 由单独的个体到人类的自我意识.....(41)
- 第八章 模仿问题之四：艺术作品的自身世界...(87)
- 一 审美领域的连续性与间断性（作品、门类、艺术一般）.....(87)
 - 二 同质媒介、完整的人与“人的整体”.....(109)
 - 三 同质媒介及审美领域的多样性.....(139)
- 第九章 模仿问题之五：艺术的反拜物化使命.....(165)
- 一 人的自然环境（空间与时间）.....(169)
 - 二 不确定的对象性.....(189)
 - 三 内在性和实体性.....(211)
 - 四 因果性、偶然性和必然性.....(229)

第十章 模仿问题之六：在美学中主观—客观

- 关系的一般特征 (247)
- 一 人是核还是壳 (247)
- 二 作为美学一般范畴的陶冶 (272)
- 三 感受体验的后续过程 (305)

第十一章 第1'信号系统 (322)

- 一 现象的描述 (324)
- 二 生活中的第1'信号系统 (348)
- 三 间接暗示（家畜、病理学） (387)
- 四 审美态度中的第1'信号系统 (411)
- 五 诗的语言与第1'信号系统 (472)

第七章 模仿问题之三：主观 达到审美反映的道路

对审美特性的研究越深入、越彻底，就越会产生一种似乎不合情理的矛盾。审美的哲学论证只能说明，这在什么地方、到什么程度和范围表面上似乎是不合情理的，只要阐明了基本事实就会解决，而不再陷于矛盾状况。此外，同样应该明确指出，这在什么地方、到什么程度和范围又存在着真正的矛盾性，涉及在一定现象组合中的决定性矛盾。这种矛盾只能在其辩证关系中并根据这一辩证关系来把握。它的本质正是在于它的各种决定性力量、它的结构和动态成分的这种矛盾性。至此所分析的有关审美的一切素材，都是用于这种综合的。目前还不可能全面完成这种综合，因此，就不可避免会使审美或者降低为像在莱布尼兹或黑格尔那里是一种——或多或少不完善的、或多或少有用的——认识的前期形式，也许像在柏拉图那里甚至成为有害的偏见（如果这种前期形式不是指向认识，而是指向宗教，那就更糟了。当然也不能像谢林那样把问题颠倒过来，把认识作为审美的前期形式）。或者审美被看作是独立的，它失去了与人类社会历史生

活的各种联系，它的独立性使它变成了“自然保护公园”而被完全隔离开来，正如很多现代理论所主张的那样。只有令人满意地确定出审美在人与外部世界的关系系统中的地位，才能令人满意地规定出审美的本质。这种丰富而充满运动的矛盾以其自身的矛盾性而制约和实现着这里所形成的本质性关系的运动方向和运动规律。

一 审美主观性的预备性问题

到目前为止我们所考察的，都是集中在阐明各种审美构成的拟人化的、以人为中心的原理上。如果我们现在要把分散的、各种局部的论点加以概括和系统化，那么我们在艺术创作与感受的拟人化作用与其对客观有效性的必然要求之间就会遇到矛盾。当它不单纯是涉及到拟人化倾向，而且如此形成的审美到处总是把其中的主观因素置于中心，因此使这种矛盾性显得更加突出。由此产生的第一个课题是阐明审美主观性的本质。首先——根据以上论述众所周知——可以确定，审美主观性绝不能简单地等同于日常生活的主观性。同时——同样不止是第一次——还应该确定，这种对日常生活的超越决不意味着确立或承认任何先验的力量或实体。在审美原理中所具有的这种此岸性是如此强烈，甚至在康德那里除了理论的“意识一般”和实践的“理智的人”之外，在美学中也没有出现这种主观意识。问题在于，相应于哪种需要、是什么力量使得这种主观性得到提高，而与日常主观性成为不同质的东西？在这一发展中，审美领域起了什么作用？这里也包括我们至此所讨论的发生学问题，因为它的真正内容是：审美表现为一种人的确立方式，这种方式是从一定阶段开始持续存在的，并由其产生开始的不断增长的需要而形成的。

如果我们把目前的思考集中在对于哲学具有关键意义的上述需要这一核心上，也就是集中在这种主观性的主观契机上，而不是首先集中在从事创作或把握的对象种类上，那么为更好地阐明这一问题的其他方面，就要把对我们具有决定意义的主-客观关系暂时推移到后面。我们在模仿中看到了审美的根本现象，这一事实就足以阐明我们的立场。克罗普斯托克——正是从我们现在首先感兴趣的方面，即主观性的方面——已经很明确地谈到过构成艺术基础的这种需要，他虽然直接看来只是就诗歌而言，但它的意义表明，显然适用于整个审美领域。克罗普斯托克指出：

“诗的本质在于，它借助语言由一个侧面表现出我们所认识或能推测出其存在的确定数量的对象，它使我们心灵中最高尚的力量充分地唤发出来，由一个侧面作用到其他侧面，由此使整个心灵激动起来。”他进一步解释了他的规定的各种要素。对我们这里重要的是说明，什么是他所谓的“唤发出来”。“诗的最深奥的秘密在于，它使我们的心灵处在活动中。一般说来，活动对于我们是最重要的满足。平庸的诗人打算让我们和他们一起过一种植物的生活。”^①

从理解作为艺术存在基础的需要这一点出发，在这一论述中关键的是使人的整个心灵激动起来这一句话。当然，在一定意义上说，在日常生活中整体的人也是处在活动中。当人的活动愈益专门化时，从严格意义上就几乎谈不到他的各种能力完全分割以及全部排除某一特性而仅仅应用其他特性的问题。然而——随着日益提高的文化的发展——人的活动片面地形成了他的整个个性的一定方面，不论是体质上的或精神上的，而其他方面则暂时被忽视，甚至长期被压抑。在物质福利水准和空闲时间达到一定程

① 克罗普斯托克：《关于诗的本性的思考》，莱比锡，1830年，见《全集》第16卷，第36页。

度时，对于均衡以及向平衡、和谐与比例方向发展的需要便成为大量的现象（这里所提到的范畴本身还是日常生活的范畴，从本原上和实际一般的表现上还不是审美的）。如果我们以前是把人对整体性和完整性的渴望作为普遍的社会需要提到中心，那么我们在这里也应该，如前所述，与对劳动分工的那种浪漫主义-反资本主义的批判严格地区别开来。在这种批判中完全把劳动分工看成是一种消极的东西，只是把它看成是对人的肢解和压抑，而没有考虑到，它不仅是人类高度发展所不可避免的一个阶段，劳动分工本身——尽管在资本主义社会存在着各种损害和压抑着人的现象——在人的身上不断地唤起甚至发展着各种特性和能力，它们扩大和丰富了人的整体性概念。因此，甚至在资本主义对整体的人最不利的阶段也不会离弃整体的人。相反，那种肢解的倾向愈发展，其反作用也就愈强烈。

正如克罗普斯托克所说，存在着一种人的根本性需要。这种需要不仅表现在日常生活本身之中，而且表现在由日常生活以极其不同的方式产生出来的对象化活动中，如在宗教、神话、文学艺术、哲学、伦理学等之中。只有当生产力的发展及其在生产关系中的实现为人的个性的整体性和完整性提供了最大的可能，并且在主观上表现出对生产力发展的明显威胁时，才产生出这种需求意识。这时才产生出——也是更自觉地——通过艺术来满足的渴望，正如克罗普斯托克所指出的。但是显而易见，这种需要早就存在，但却往往没有客观化的表现，就自觉程度而言完全指向别的目标。这里有它的社会原因，即我们所强调的劳动分工产生的日益突出的各种矛盾。

然而在进一步的分析中应该指出，这不仅涉及到在一定历史发展阶段所限定的动机，而且也涉及到更一般的、并不因其普遍性及其直接的、外在的人类学根据而消除的社会特性。只是它的

基础不是这种或那种特殊的社会体制——这种体制只规定着其表现的方式和程度——，而是社会化的人的一般的本质。如果认为在人类学的属性与社会的属性之间可以区分出精确可见的界限，这当然是一种形而上学的僵化。尽管这种界限往往是互相交融的，以致无法区分，但却依然存在这种界限。只有例如像在存在主义中那样，把人理解为“本体的”、孤独的、纯粹立足自身的存在，这种存在在“以后”——不论它在“本体上”是偶然的还是必然的——“进入”到社会的联系中，人类学才能完成在人类学的与社会的属性之间形而上学的、纯粹的“区分”。我们再一次地指出了这种二元论在事实上和哲学上是站不住脚的。在我们看来，人已经是形成了的人，并且作为人的存在是一种社会的存在。随着人的形成过程的结束，人的人类学的特性在它的最重要的规定中、在其主要事实上已经固定下来，不再产生质的决定性变化，社会发展原则上不断地产生出新的东西，这不仅涉及到人的相互关系、人与自然的关系，而且牵涉到每个人的内在特性。这最后一个论断对于目前的讨论极为重要，因为我们知道，只有随着劳动，人的主-客观关系，甚至是最原始的形式，才进入了人的意识，只是原始共产主义的解体才创造了个体个性的还很原始的意识的基础。尽管在这一发展过程中产生的一定的需要和它的满足方式依存于人类意识成分的形成，但它的产生却具有社会的而不是人类学的性质。

在克罗普斯托克所揭示的要求的背后，在根源上存在着人自身主观性的一种本质的和非本质事物的分离。人从一开始就依据于外部世界来完成这种分离，否则他就不能为了自身存在的利益而实现这一点。依据自己本身也会并必然出现类似的问题，这是一个特殊类型的问题，是上述发展在更高阶段的产物。我们已经看到，支配外部世界的尝试从一开始就处于巫术的外衣下，在其

中包含着对现实的科学反映和艺术反映的萌芽。即使在转向内部时，各种不同类型的需要也起着重要的作用，即不仅开始时在征服外部世界的情况下作为一种巫术的-混沌的混合物，而且在以后全部发展中始终也是如此。这里完全不考虑人的主观性可能并应该成为纯粹科学考察的对象——在这里对现实的非拟人化反映和说明的纯科学原理当然是形成最晚也最难的——随着个体个性由共同体中社会地、相对地分离开来的同时，也形成了伦理的、法律的和宗教的需要。如果说审美在这个阶段也逐渐独立化，那么这里所产生的分化则与巫术时期原始的分化具有完全不同的性质。其特点在于，在高度发展的古代文化中，尽管那时已经存在一种美学，而历史的记述、修辞学等按其本质说来也被看作是审美的。

即使最粗略地描述这种发展道路的多样性，当然也不是我们这里的课题。这里只涉及到，从哲学上说明这些分离点的最一般原理。正因为如此，克罗普斯托克的整体性要求具有根本的意义。当这些科学的、宗教的、伦理的等潮流在开始时所提到的人本身有关本质与现象之间关系的问题中造成严密的区分甚至对立时，在这种一般的倾向中隐藏着没有明确意识作用的、趋向审美的倾向性质，它致力于在呈现出现象中去寻求和发现内在的本质的东西。由这一情况可以理解，这种意图只是相当晚才达到一种意识，一种精神的独立性。我们来回顾一下：德尔斐的阿波罗神殿的著名题词：“认识你自己”，回顾苏格拉底及其他哲学家对它的解释，回顾斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派的智者的理念，回顾普洛丁对造物的一切联想中对“一者”的鲜明区分。这里已经可以看到对本质与现象进行明确区分的一条上升线，这是由原始的政治民主制的公共生活的消亡而引起的。但只是其锋芒是社会基础变化的一种结果。然而，这种倾向却不能完全看作是受时代

所限定的。不言而喻，每一种宗教都势必排斥对本质与现象的正确区分。这种区分是以与其完全对立的科学的方法论为基础的。对于在其自身中、在其客观的关系和比例中尽可能恰当地把握现象，这种纯粹的分离只是一种弯路，这并不否定这种直接的分离，但却说明了它在对现实的科学反映中的地位。最终每一种伦理学也必须以这种分离开始。这里不可能去讨论，伦理学是否像在康德那里停滞不前，或像在魏玛时期的歌德和席勒那里致力于整个个性的——这多少受了审美的影响——重新结合。这种分离与审美相比总是在质上更深一层。现象与本质的相关性是一种基本的、无法排除的体验，它的根源要比对个性的意识化更深远。交感巫术正是从以下一点出发的，即所有与人接触过的东西都可以影响他的命运，这在巫术实践中首先是指那些属于他个人肉体的东西（头发、指甲等）。在这背后无疑隐藏着这样一种感情，——不论在什么意义上说——与他的肉体存在不论处于多么遥远或表面的关系的一切事物在本质上都共同决定了人。这也明显地表现在传播极广的有关人与他的名字关系的巫术观念中。列维·布留尔指出：“印地安人把他的名字看作他的个体的明确的一部分，与他的眼睛和牙齿没有什么不同。他相信，由于恶意地提到他的名字他也会感到痛苦，就像加在身体某一部分上的创伤那样。”^①正如在巫术的局限性中所产生的各种问题一样，在这里主观性与客观世界的界限还非常模糊。只有随着原始共产主义的解体，在新的基础和与其相应的新的意识形式的根基上，不同的个性才从客观上和主观上产生了社会的——当然只是相对的——分离，使上述深深扎下根的感情具有了基本上清晰的面貌。不仅很多巫术观念完全瓦解了（有些仍以弱化的形式作为迷信而

^① 列维·布留尔：《原始思维》，第34页。

长期存在，但它对形成世界观的影响不断减弱），而且新的生活关系及由此形成的新的对象化方式对流传下来的主观性的自我观察方式在内容和形式上产生了极大的影响。

因为这里谈的是主观性，至于巫术的“根据”，是比较容易被驳倒的，并被降低到迷信。但是人却以他的——中心的和只是表面的——属性形成了一个活生生的运动的整体，这是由过去原始时代所获得的遗产，在这一遗产中本质和现象的这种相关性以新的方式表现了出来。如果认为这种新的联系是通过艺术才被发现、才被提升到意识，那当然是错误的。情况正好相反。如果日常生活和日常实践以及由此而产生的习俗和法律、道德和伦理没有在概念思考中对这种体验进行加工和进一步组织，那么这种体验就几乎不会在人的思想和情感生活中占据一个中心的地位，它就不可能——作为生活的需要——获得艺术的意图。因为是否人的个性形成了一个整体，是否这一整体是在时间过程中获得的，什么对个性说来是本质的，什么只是现象，这类问题在人的所有活动中必然会不断出现。只举一个普通的例子，即离开上述问题就根本谈不到个人的责任。显然，这种责任是由血缘关系的集体责任中发展起来的，以后就成为人们相互间日常交往的一个基础。无疑，——我们回到前面提到的问题上来——在这种责任中肯定了和时间推移中个人的连续性及其自我的保持。如果人要对由他所做的个别行为，甚至在一定情况下对一定的思想，承担责任的话，那就是说他的同伴和他自己承认了这一事实，他的个性的整体性在时间过程中已经获得了某种稳定的同一性。这样的例证还可以举出很多。

这里面所隐含的对人的个体的整体性和连续性的承认，对本质和现象的相关性的承认，其中存在着一种——在主观上必须解决的——矛盾。肯定同时也就是一种否定。一向都是由连续的流

程中以及由整体性的构成中抽取出一因素（行为、事件、思想等）与个体相对立，拿来代表——善的或恶的——基本的个性，其中隐含着它的本质。对于这种例子，在此所有其他的事实都只是作为顺便的、作为现象、作为不相干的东西而搁置一旁。这对于道德和每一种实践世界中的规则说来是理所当然的。但是人若要在理论上去实现阿波罗的律令“认识你自己”，那么就必须相应于人的整体性而采取类似的态度。如果把这里所出现的否定单纯看作是一种抽象的否定，那将是不能允许的简单化。恰恰相反，这种否定基本上是个性的确立和独特的构成。哪里缺少了这种确立和构成，如在社会力量摧毁了伦理规范、对知识提出普遍的怀疑的时代中，个性就摇摆于毫无关联的瞬时的并存和先后相继之中。霍夫曼斯塔对自我的这种状态做了惟妙惟肖的描述：

这是件无人料想得出的事，
多少令人畏惧，以致无法诉说，
一切都在掠过，一切都在流逝。

由幼小的孩提到我的独特自我，
无所阻碍地悄然而过，
这对我就像只狗，陌生而沉默。

这种方式的否定，在斯宾诺莎所说的意义上，同时是一种规定、一种肯定，正是对本质事物的说明。这种否定在生活中发挥了一种完全不可替代的功能。它并不能满足使生活和个性得以不断发展的一切需要。宗教在这里获得了重要的作用。这一方面是由于许多宗教认为在来世有希望保持完全的个性，以致出现了把这样一种永存的信仰作为对这种需要最接近而又最平易的满足；

另一方面由于带神秘色彩的苦行和迷狂——以其任一种方式——是对于个体及其所存在难题的逃避，是在超验中或宇宙事物中的自我解脱。无疑，在巫术向宗教过渡以后很长时期内，艺术的发展是与前一种倾向（对来世的寄托——译者注）最紧密地联系着，并且在宗教外衣的隐蔽下发展，就像开始时在巫术时代的情况那样。至于后一种倾向（苦行和迷狂——译者注）的各种方式，我们已经在巫术时期那种实质上反艺术的、归根结底与艺术相敌对的方向上遇到过。在产生——如同在巫术中那样——相互并存的地方，也形成了一定的相互影响，可能存在并已经存在过各种历史具体的关系，因为它不处于发展的主线上，我们不做进一步的讨论。个性在来世的保持创造了艺术与宗教之间的长期联系。其所以如此，是因为对于艺术和宗教说来，为了永久满足这种需要都要用一种模仿来再现人的整体性。（我们这里有意识地只讨论宗教生活的一面。显而易见，对神的世界的表现实际上与这里的整个问题是密切相关的。这种模仿表演的有效性，同样创造了宗教和艺术之间的一个共同领域，这是一目了然的。）

然而宗教给人许诺了一种现实的满足，即在来世的满足，把来世的存在提到一种更高的阶段，使之不依赖于生命的不断自身再生产以及生成和灭亡，从而使人体验到一种终极的实现。这种第二现实的表现手段是对现世现实的一种模仿，早在前苏格拉底哲学时代就已为人们认识到了。所以，宗教很容易使艺术为其目的服务：由于艺术创造了一种现世的模仿，它可以作为一种许诺或保证，作为来世的一种映象。当然，正是在艺术可用于宗教这一点上，~~两者~~在一定程度上是同时的——包含了两条道路内在分离的原理。因为往往正是当艺术似乎完全用于去表现宗教的内容时，在其客观的形象中却可以明显地看出与宗教内容的分离：艺术作品如此充分地表达了宗教内容，以致这种内容在完整

性上完全融合成像融于空气中不可把握的东西那样，而形成的形象作为来世意向的手段和媒介，获得了一种完整的此岸性，变成不依赖于最初的动机，而是自身完整的，通过其形式完整性而与一切彼岸的东西相隔绝。在古希腊艺术中以最纯粹的形式实现了这种分离。但是每一种发展——东方的也是如此——都很少自觉地分辨出这种斗争并很少在斗争中完成这种分离。^①由于艺术创作在这里是作为宗教活动的手段，因此造成感性的压抑并不是偶然的。正是因为宗教意味着一种真实存在的神，一种真实地进入天国而得到拯救的人们，在这种纯粹宗教的观念中必然缺少那种具有审美特征的现象与本质间的平衡。这种缺陷的产生首先在于，宗教的来世观念必然把人——不论它试图把人作为神、作为英雄或作为永世得救的或受罚的凡人来模写都是一样——由他的自然环境中抽取出来，使之在他的个性中失去在相互关系中与之相连的精神反应。它没有像在受宗教影响的伟大艺术时期通常的情况那样，也就是说宗教的来世观念把人自发地置于一种连宗教也认为如此理想的人的环境，因此正像在古代以及从本质上甚至像在中世纪的情况那样，上述现世的人的事物对来世的胜利是不可避免的。除此之外，虽然与此紧密相关，但用纯粹宗教的形式来维持和保存人的事物将必然在现象方面、在其具体性和丰富性上被削弱。在宗教观念中决不会出现像人在地球生存那样的来世的永生。宗教不仅在人的个性特征中做了一种严格的选择，而且使得人完全成为孤单的：每个人都单独立于他的来世的审判者的面前。如果提到他的行为、他的事业，那么它们就被严格地客

① 在一定情况下完成此岸性的倾向有意识地由一种意识形态所承担，这种意识形态同样被感觉为宗教的，但却与处于支配地位的宗教不同，这一切只是说明，对于这种问题“虚假意识”的理论是多么重要，个别的如对埃及艺术的分析，则超出了本书的范围。